

Compte rendu

Ouvrage recensé :

MARCEAU, William, *Henri Bergson et Joseph Malègue*. La convergence de deux pensées

par Lionel Ponton

Laval théologique et philosophique, vol. 46, n° 3, 1990, p. 418-419.

Pour citer ce compte rendu, utiliser l'adresse suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/400567ar>

DOI: 10.7202/400567ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

La «règle de la contingence» linguistique veut que dans l'élément de la philosophie se retrouvent les termes «principes» (le «principe») et «postulats». Mais qu'en est-il avec «πρόβλημα», «problématique», «problématisation» comme points principaux du labeur philosophique ? — Le «pur», la «pureté» ne sont-ils pas également des termes philosophiques par excellence ?

Physique, processus... bien sûr, mais le lecteur ne trouve pas le paragraphe sur la phylogenèse en opposition méthodique à l'ontogenèse.

Un travail énorme est accompli autour de la prédication, avec la rétrospective des *prædicabilia* et avec la «postérité» de la logique prédicative moderne, contemporaine même. — Le souci de complétude donne les places autonomes aux multiples courants philosophiques, sinon préphilosophiques, comme positivisme, pragmatisme, théories de probabilité, ... Une réflexion plus profonde sur les modalités à partir de la *possibilité* s'imposerait, au delà des conceptions traditionnelles: l'immense problématique aussi fondative (catégoriale) que fondée (possibilité, nécessité, liberté dans la *vie* comme problème philosophique) demeure ouverte, en parallèle avec la stratification aussi dogmatique que critique: théorique, pratique, esthétique (poïétique) dont nous venons de parler.

Le thème de la production — renvoyant à l'idée du génie et de l'art en général — a son rôle dans la pensée postkantienne comme problème constitutif. La tâche philosophique au fond d'un idéalisme méthodique radical pourrait être clarifiée grâce à la proximité de la philosophie et de l'art. Cette *proximité* (limite de la distanciation) rappelle le tournant privilégié vers la subjectivité de la production et de la création.

«Quantitativement» parlant, l'horizon philosophique du «Q» prend un peu plus que 100 pages, bien moins que celui de la lettre-symbole précédente, et nous en avons seulement touché le secret. C'est évidemment le grand lien de la qualité et de la quantité avant tout — le problème critique catégorial de Kant et le problème d'accomplissement systémique de Hegel, naturellement avec la quête des racines historiques et aprioriques et les applications logico-mathématiques. Le contexte exige la distinction des interprétations mathématiques et dynamiques et l'analyse du «factum de la science». Et il faut que cette science soit de «notre temps»: les modifications interprétatives contemporaines — théorie des quanta etc. — contribuent à la proximité physique-méta-

physique, et cela d'une façon plus originale que dans le paragraphe «physique» lui-même.

La *question* est une question philosophique par excellence et pourrait évoquer une étude intéressante. De même que la polarité des «quod» et «quid» surtout dans leur signification ontologique renvoyant à l'«être-là» et à l'être «déterminant» («Sosein») — je rappelle l'idée de N. Hartmann — est d'un intérêt méthodologique particulier. La fonctionnalité des «quæsitæ» et des «data» (Leibniz) rappelle une autre suggestion.

La lecture de ce septième volume du «Dictionnaire historique de la philosophie» est un apprentissage sans rives. C'est une autre réussite — mais marquant un net progrès cette fois — de l'œuvre qui aspire légitimement à ce qui est éternel dans la philosophie. Je ne pouvais qu'y projeter quelques remarques rapides et modestes.

Jaromir DANĚK
Université Laval

William MARCEAU, **Henri Bergson et Joseph Malègue**, La convergence de deux pensées. Stanford French and Italian Studies 50, Saratoga, Amna Libri, 1987, 132 pages (15 × 23 cm).

On a raison de considérer comme un quasi-mystère l'influence qu'exerce le maître de philosophie sur ses élèves, surtout lorsque ceux-ci ont des préoccupations religieuses et des dispositions pour la création. Dans ce beau livre, fort bien écrit et d'une rare élévation de pensée, William Marceau établit hors de tout doute l'existence d'un rapport de filiation spirituelle de Joseph Malègue à Henri Bergson. Non seulement Malègue a fréquenté dans sa jeunesse les cours de Bergson au Collège de France, mais il lui a fait parvenir, beaucoup plus tard, à 57 ans, un exemplaire dédicacé de son livre *Augustin ou le Maître est là*. Jacques Chevalier a vu sur le bureau de Bergson le livre de Malègue «bourré de marques et de feuilles intercalées» et il rapporte l'éloge qu'en fit spontanément Bergson: «c'est un livre tout à fait remarquable, dont le seul défaut, pour les lecteurs pressés — pour des lecteurs français — est d'être trop long: ce qui explique peut-être qu'on n'en ait point parlé comme on aurait dû le faire et comme il le mérite». Bergson croyait que Malègue avait été son élève à Clermont-Ferrand et il ne parvenait pas, écrit Jacques Chevalier, «à mettre une figure sur ce nom» (*Entretiens avec Bergson*, pp. 197-198). William Marceau reproduit *in extenso* la lettre de remer-

ciement que Malègue, après avoir reçu les commentaires de Bergson, adressa au philosophe en juin 1933 (pp. 6-7).

Joseph Malègue est un romancier, mais il partage la conviction de Bergson «que la religion s'enracine dans les besoins vitaux, psychologiques et sociaux» et qu'elle s'épanouit dans une forme de mysticisme qui est présence de la conscience à son propre élan et amour de l'humanité.

Notons que le premier chapitre *La philosophie religieuse d'Henri Bergson* a été publié dans la livraison de février 1987 du *Laval théologique et philosophique*.

Lionel PONTON
Université Laval

Robert LEGROS, *L'idée d'humanité* — Introduction à la phénoménologie. Coll. «Le Collège de philosophie». Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 1990, 278 pages (13 × 22,5 cm).

Dans l'introduction à cet ouvrage substantiel, bien ordonné et convaincant, Robert Legros esquisse la problématique qui en constitue la trame. La récusation moderne du concept de nature humaine «entraîne la pensée dans deux voies profondément neuves mais diamétralement opposées». L'une, identifiée aux Lumières, soutient que se laisser enfermer en une humanité particulière (une tradition, une forme de société) est une déshumanisation et que, par conséquent, «l'arrachement à la naturalisation» est révélateur du «proprement humain». L'autre, le romantisme à la manière de Jacobi et de Schleiermacher, voit dans la tentative de se soustraire à une humanité particulière une «aliénation» ou une déshumanisation, la fidélité à la naturalisation étant seule révélatrice du «proprement humain». La norme suprême serait tantôt l'autonomie individuelle, tantôt l'appartenance ou l'enracinement. C'est en empruntant l'une ou l'autre de ces voies que les philosophes seraient tentés de définir l'idée d'humanité.

Robert Legros constate que deux exceptions infirment cette conclusion par trop générale: Tocqueville et Hannah Arendt. Dans la démarche du premier, les deux tendances décrites plus haut se mêleraient étroitement. Le thème de la conquête de l'autonomie individuelle et de l'arrachement à la naturalisation irait de pair avec celui de l'humanité de l'homme «comme historiquement et politiquement engendrée». Hannah Arendt montrerait aussi avec profon-

deur que l'insertion dans un espace public n'est pas forcément une naturalisation et que la pensée authentique et l'action véritable sont conditionnées par un vivre-ensemble. En critiquant à la fois les Lumières et le romantisme tout en s'y rapportant par ailleurs, ces deux auteurs s'enfermeraient dans un paradoxe que Robert Legros se propose précisément de dissiper. C'est pourquoi, dans la deuxième partie de son ouvrage, il nous convie à une relecture des œuvres majeures que sont *De la démocratie en Amérique* (tome II) et *Condition de l'homme moderne*.

En comparant la méthode philosophique des Américains au cartésianisme, Tocqueville fait incontestablement une concession aux Lumières: «Échapper à l'esprit de système, au joug des habitudes, aux maximes de famille, aux opinions de classe, et, jusqu'à un certain point, aux préjugés de nation; ne prendre la tradition que comme un enseignement, et les faits présents comme une utile étude pour faire autrement et mieux; chercher par soi-même et en soi seul la raison des choses... etc.»: telles sont, d'après Tocqueville, les principales caractéristiques de la façon de penser des habitants des États-Unis. Mais il ajoute aussitôt, et en faisant cette fois une concession au romantisme, que c'est leur état social qui les ramène vers leur propre raison «comme vers la source la plus visible et la plus proche de la vérité»: «Les Américains ne lisent point les ouvrages de Descartes, parce que leur état social les détourne des études spéculatives, et ils suivent ses maximes parce que ce même état social dispose naturellement leur esprit à les adopter.» Tocqueville se méfie par ailleurs des conséquences de l'individualisme et il remarque que la tendance à l'égalisation fraie la voie à la constitution d'une majorité et favorise l'implantation d'un pouvoir social tyrannique. Ce pouvoir social est une forme perverse de naturalisation. Ainsi les Lumières et le romantisme tombent sous le coup de la même condamnation. En résumé, le retrait hors de toute tradition est générateur d'une déshumanisation comme est génératrice d'une déshumanisation toute rupture avec la tendance libératrice qui habite une communauté politique particulière.

Selon Robert Legros, la même ambivalence caractérise l'exposé de Tocqueville sur les droits de l'homme. Ceux-ci comportent «le droit que détient par principe chacun de penser, de juger, de faire et de sentir par lui-même, le droit d'exercer ces capacités et d'acquiescer les moyens de les conquérir» (p. 193), mais ces droits universalistes n'en sont pas moins «historiquement et politiquement engendrés» (p. 194). Par conséquent ils ne sont pas des droits de l'individu isolé ou de l'individu atomisé par l'action